

焦循“以《易》释《孟》”的实践及其方法考察

杨思贤*

〔摘要〕焦循认为《周易》相比于《孟子》，具有哲学和历史的的双重权威性。《孟子正义》“以《易》释《孟》”，用“通变”观对以“辟异端”、“道统”、“性善”等为代表的孟学关键命题进行了新的诠释，以此为基础，从“因”、“用”、“规矩”等维度构建起新的孟子学。“以《易》释《孟》”是经学注疏中“经典互证”方法的代表，这种方法在保证经学文献体系不变的情况下，通过内部整合，丰富了经典的意义结构，发展了儒家的哲学思维。

〔关键词〕以《易》释《孟》；通变；经典互证

一、引言

《孟子正义》(以下简称《正义》)是扬州学派代表人物焦循晚年的精心结撰之作(焦循生前完成了资料长编及《正义》初稿三十卷,手录清稿十二卷而歿,其子廷琥、其弟征续录完帙),可视为焦循一生的学术总结。在注疏史上,面对同一部经典,不同的解经者往往从其特定的学术或人生背景出发展开诠释,因而呈现出不同的解经风貌。就《孟子》学史而言,赵岐是晚汉清流,迭遭政治祸患,所以他的《孟子章句》特别重视表彰《孟子》书中的士人气节,以抗乱世之浮云;^①《孟子集注》成书于宋孝宗淳熙四年(1177),^②朱熹时年四十八岁,其理学思想架构已经初成,因此朱熹是带着理学关注的课题来观照《孟子》,《孟子集注》也成为展示二程及朱熹思想的重要载体。与之相比,焦循在疏解《孟子》时最值得关注的背景则是他的易学造诣。焦循自述云:

循传家教,弱冠即好孟子书,立志为《正义》,以学他经,辍而不为,兹越三十许年。(《正义》卷三十,第1052页)

其弟焦征云:

先兄壬戌会试后闭门注《易》。癸酉二月,自立一簿,稽考所业,戊寅春《易学三书》成。

*杨思贤,江苏第二师范学院文学院副教授,210013。本文是国家社科基金项目“诸子文献与东汉学术转型”(11CZW024)阶段性成果。

①《孟子章句》的写作背景见赵岐在《孟子题辞》中的自述。焦循:《孟子正义》卷一,沈文倬点校,北京:中华书局《新编诸子集成》本,1987年,第24—25页。本文所引《孟子正义》皆据此本,以下随文标注书名、卷数及页码。关于赵岐在注解中疏发士人气节的研究,参见徐兴无:《论赵岐〈孟子章句〉》,《古典文献研究》第一辑,南京大学古典文献研究所编,南京:南京大学出版社,1992年,第420—422页。

②王懋竑:《朱熹年谱》卷二,何忠礼点校,北京:中华书局,1998年,第76页。

又以古之精通《易》理,深得伏羲、文王、周公、孔子之旨者莫如孟子,生孟子后而能深知其学者莫如赵氏……自戊寅十二月起稿,逮己卯七月撰成《孟子正义》三十卷……(《正义》目录,第7—8页)

焦循虽弱冠即立志写作《正义》,但其后的三十余年,因“学他经”而并未付诸实践,而我们也知道,焦循虽然在《毛诗》《尚书》《礼记》《左传》《论语》等经典的研究中也取得了重要的成绩,但《易》学才是焦循一生用力最勤,取得成就最大的领域。据焦征所云,焦循在完成著名的《易学三书》之后即着手释《孟》的原因是孟子最能通达易理。因此,无论从作者的学术擅长、《正义》的写作时间还是作者本人的研究预期来看,《正义》都和焦循的易学研究有着密切的关联,具体来说,就是焦循频繁运用易学的“通变观”来诠释《孟子》。关于焦循“以《易》释《孟》”的问题,学界有所讨论,但多有批评之言。黄俊杰先生认为,焦循“撰写《孟子正义》,常称引《易经》为据,然颇多方枘圆凿,格格不入之处”^①。陈居渊先生虽然肯定焦循“以易学的通变理论来观照孟子思想,具有重要开辟理论远景的意义”,“但在论证过程中,焦循却摒弃了孟子的性善说,成为告子人性论的维护者。至于重塑孟子的理想人格,焦循终究未能翻出儒家在现世社会生活的背景下,以道德实践为根本内容来构建理想人格的旧轨”。^②早在上世纪30年代,钱穆先生在其《中国近三百年学术史》中也认为焦循学问之“奇思奥旨,往往寄之治《易》诸书,不知《易》之为书,未必即是孔门之教典也”。^③黄书的批评主要着眼于易理与孟学之扞格;陈文的批评认为焦循通过“以《易》释《孟》”的方法,得出的部分结论违背了《孟子》的本意;钱书的批评则指出《周易》与孔门关系悬而未解,孟子未必即是以《易》立说。以上三家之言可作为学界针对本课题的代表性观点。此三家观点都是对焦循“以《易》释《孟》”成败的定性评价,本文则试图转换角度,完成以下两个方面工作:首先揭示焦循是如何“以《易》释《孟》”的,发掘此注疏方法的学理依据及展开过程,展示“以《易》释《孟》”的学术创造力;进而探明《正义》所运用的“经典互证”方法在经学诠释史上的特殊价值。

二、“以《易》释《孟》”的研究预设及其展开

以《易》释《孟》,首先需要明确《周易》之所以能够诠释《孟子》的学理“合法性”。《孟子》文本中并没有学《易》或用《易》的直接证据,其他文献中也未记载孟子与《周易》有何关联。^④焦循处理这个问题的方法是跨越文献证据,直接从哲学和历史两个层面给出预设。

赵岐在《孟子章句》序言中说孟子是“通《五经》,尤长于《诗》《书》”,焦疏云:

至于道性善,称尧舜,则于通德类情,变通神化,已洞然于伏羲、神农、黄帝、尧、舜、文王、周公、孔子之道,独《诗》《书》云乎哉!(《正义》卷一,第9页)

众所周知,“通德类情、变通神化”是易学的一贯宗旨,而众经之中,能将渊源上推至传说中的伏羲,也唯有《周易》,^⑤所以焦循在此处虽未明言,但其以孟子精通《周易》之意甚为明显。^⑥焦循认为《孟子》以易旨为则(“则于通德类情,变通神化”),可见在其理念中,《周易》与《孟子》并非是单纯而平等的

①黄俊杰:《孟学诠释史文献选编注释》,《中国孟学诠释史论》附录,北京:社会科学文献出版社,2004年,第480页。

②陈居渊:《论焦循〈孟子正义〉的易学诠释》,《孔子研究》2000年第1期。

③钱穆:《中国近三百年学术史》第十章,北京:商务印书馆,1997年,第526页。

④托名陶渊明的《集圣贤群辅录·八儒》曾记载孟子弟子公孙丑传《易》,今人袁行霈辨其为伪作,其说可参。袁行霈:《陶渊明集笺注》,北京:中华书局,2003年,第598页。

⑤《易·系辞下》:“古者包羲氏之王天下也……于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情……神农氏没,黄帝、尧、舜氏作,通其变,使民不倦,神而化之,使民宜之。易,穷则变,变则通,通则久。”孔颖达:《周易正义》卷八,阮刻《十三经注疏》(附校勘记)本,北京:中华书局,1980年,第74页。

⑥在注疏中,焦循直接断定“《孟子》全书,全是发明《周易》变通之义。”(《正义》卷十五,第532页。)

学理相通关系,《周易》相比于《孟子》具备形而上的优先性,换句话说,《孟子》全书是易理普适化的例证。这是焦循之所以“以《易》释《孟》”的哲学预设。

除了明确《孟子》以易理为则,在上引疏文中,焦循还说明此易理乃是从伏羲传衍至孔子,这个表述在后续疏文中反复出现。我们很容易发现这就是中唐以来在儒者著述中经常出现的“道统”说,只不过将常见的“道统”源头从尧、舜前推至伏羲,这当然是为了配合关于《周易》作者的传说。下文将会详细分析焦循如何用“通变观”重新解释这个道统,在这里,我们只想指出,焦循在疏文中频繁强调易理历经“伏羲、神农……孔子”的悠久传承,绝不是毫无意义的“重复套语”(cliché),它实际上是在表明:《周易》相比于《孟子》的哲学优先性,还代表了一种历史权威。经过“古史辨”思潮洗礼的现代学术早已认定伏羲、神农云云只是后世想象性的建构,但历史权威所依托的并不一定是曾经发生的经验事实,更多的是文化的传统和价值体系,《汉书·艺文志》就说《周易》是“人更三圣,世历三古”^①,这是焦循此说较早的根据。鉴于此,我们可以简单概括焦循“以《易》释《孟》”的研究预设:《周易》蕴含了从伏羲到孔子的“道”,是哲学和历史的三重权威,孟子精深易学,继承此道,所以“以《易》释《孟》”,最能发明《孟子》之旨。

厘清《正义》“以《易》释《孟》”的预设之后,我们还要考察焦循是如何在预设的指导下进行实践的。《正义》“以《易》释《孟》”的操作基本上采取以下四种形式:1.引《周易》经文以训诂文义;2.引《周易》传文以训诂文义或发明义理;3.直言《孟子》经文发明《周易》;4.未明言《周易》文献本身,但暗用易理疏解《孟子》经文。如下表所示(表格中所标数字乃所据《正义》页码,同页不止一次引《易》,按实际次数计):

《孟子正义》引《易》一览表

| | 训诂文义 | 发明义理 | 总引次数 |
|------------|--|--|------|
| 《经》 | 25、47、90、127、155、175、190、200、271、307、469、469、558、791、822、881、904、912 | | 18 |
| 《传》 | 14、25、48、49、116、122、147、193、219、225、281、301、332、333、399、404、415、437、444、444、449、452、485、485、503、514、523、527、572、585、585、598、614、734、797、810、860、870、870、886、889、890、895、904、906、907、908、912、964、970、995、1014、1028、1044 | 71、77、77、112、226、239、241、241、317、365、389、389、418、419、419、419、421、484、559、585、585、586、586、586、586、614、743、755、756、773、777、777、777、884、895、895、906、907、908、919、938、969、1041、1044 | 98 |
| 明言《孟子》发明易理 | 167、204、219、253、392、461、474、487、498、525、532、557、558、559、561、569、571、575、587、652、727、734、746、747、755、860、884、895、896、904、918、919、993、1035、1050 | | 35 |
| 暗用易理疏解《孟子》 | 9、10、45、171、219、249、374、400、560、569、575、652、727、734、746、879、900、920 | | 18 |

博证文献是清人治经的典型特征,根据学者的统计,《孟子正义》共征引先秦两汉文献133种,其中直接征引《周易》110次。^②以征引次数论,不计《说文》《尔雅》《毛传》等训诂专书,《周易》排在《礼记》《毛诗》《吕氏春秋》等之后,列第13位,并非最突出。但是征引其他文献在大多数情况下都是出于训诂文义的目的,而征引《周易》则以发明义理的情况居多,即使有时表面上是训诂,实则还是与义理有关,比如下面这个例子:

①班固:《汉书》,北京:中华书局,1962年,第1704页。
②葛莱:《焦循〈孟子正义〉研究》,扬州大学2012年博士论文,第67—80页。该论文只统计直接征引《周易》文本的次数,且并不完全,但诸文献被引次数比例大体准确。

《孟子·公孙丑上》：“必有事焉而勿正，心勿忘，勿助长也。”

赵注：言人行仁义之事，必有福在其中，而勿正但以福，故为仁义也。但心勿忘其为福，亦勿汲汲助长其福也。

焦疏：忘通妄，即《易》“无妄”之妄。事即“通变之谓事”之事。正通止，即“终止则乱”之止。通变则为道为义，勿止则自强不息，勿妄则进德修业，此孟子发明《周易》之旨，故深于《易》者，莫如孟子也。（《正义》卷六，第203—204页）

焦循以《周易》为据径改“忘”为“妄”，对“事”与“正”的训解也以《周易》为根据，表面上是做文字的疏通，实则挂心于易理的发挥，与赵岐严格依循经文解释有着很大的不同。当然，即便在疏文中不时假训诂而明义理，但是训诂的形式对于思想的创发终究还是一种束缚，焦循在疏文中经常脱离文献学的路径，利用易理，直接展开对于孟学关键命题的解释和孟学的重新建构。

三、“通变观”对孟学关键命题的解释

孟子思想涵盖甚广，若以今天的学科划分，大致包涵了道德哲学、政治学、历史学、文献学、教育学、修辞学等领域，而涉及的每个领域又由若干个关键命题组成。焦循利用《周易》“通变观”至少对以下十三个孟学的关键命题进行了重新解释，它们是：1.辟异端；2.仁政；3.道统（孔孟关系）；4.四辞；5.性善；6.言必称尧、舜；7.赤子之心；8.尽心知性；9.人之异于禽兽者几希；10.深造自得；11.《诗》亡然后《春秋》作；12.知人论世；13.经权。相对于以上命题的通行解读，焦循的疏解有发展、有补充、有背离，也有另辟蹊径，都在不同程度上对传统解释构成了挑战。下面我们就选取三个有代表性的命题进行分析，展示“以《易》释《孟》”学术创造力。

（一）辟异端

孟子生当战国乱世，以孔子信徒自居，一生处在与其他学派不停的论争中，主要的论争对手是杨朱学派和墨家。一般认为，孟子“距杨墨”以辟异端的原因是杨、墨的学说与孔子思想相抵触，其目的是扫荡邪说，恢复儒家大道。比如颜之推曾说：“墨翟之徒，世谓热腹，杨朱之侣，世谓冷肠；肠不可冷，腹不可热，当以仁义为节文尔。”^①杨、墨的学说因为与“仁义”相抵触，皆在“不可”之列。颜说可视为汉唐学术对这一问题的典型看法，宋人朱熹对孟子“距杨墨”的理解与颜之推一脉相承，他在《孟子集注》中疏解“逃墨必归杨”章时指出，“此章见圣贤之于异端，距之甚严，而于其来归，待之甚恕。距之严，故人知彼说之为邪；待之恕，故人知此道之可反，仁之至，义之尽也。”^②“距”字点出彼此之间有严格的界限，界限的两端是不相容的，且有正邪之分，邪说唯一的出路在于向儒家靠拢，回归大道。朱熹的看法贯穿于他对《论语》的理解中，他在解释《论语》“攻乎异端”一语时也说：“此处须看他如何是异端，如何是正道……习于彼，必害于此；既入于邪，必害于正。”^③相较于前人，焦循对这个命题的理解有着明显的不同：

何为异端？各持一理，此以为异己也而击之，彼亦以为异己也而击之，未有不成其害者。杨墨各持一说，不能相通，故为异端。孟子之学，通变神化，以时为中，易地皆然，能包容乎百家，故能识持一家之说之为害也。苟不能为通人，以包容乎百家，持己之说，而以异己者为异端，则辟异端者，即身为异端也。（《正义》卷一，第10页）

①王利器：《颜氏家训集解》，北京：中华书局，1993年，第338页。

②朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第371页。

③黎靖德：《朱子语类》，北京：中华书局，1994年，第586页。

《易·系传》云：“天下何思何虑，天下同归而殊途，一致而百虑。”途既殊，则虑不可不百，虑百则不执一也。杨子为我，执一于我也。墨子兼爱，执一于兼爱也。孟子所以距杨墨，距其执一也……圣人之道，善与人同，执两端以用其中，故执中而非执一……孟子学尧舜孔子之道，知道在变通神化，故杨墨之执一，不知变通，则距之。不然，杨朱屏气虚名，齐生死，固高旷绝俗之士。至墨翟以救世为心……读其书，岂不谓之仁人君子？（《正义》卷二十七，第917—920页）

焦循首先认为，所谓“异端”，就是各持己见，且己见与他说不能相通，进而排斥异己者。如果按照这个界定，一般理解中“距杨墨”的孟子本身即为“异端”，所谓“以异己者为异端，则辟异端者，即身为异端也”。所以，孟子所距者，非杨、墨学说本身，而是杨、墨对待其他学说时“执一”的态度（“距其执一也”）。焦循肯定了思想多元的合理性（“虑不可不百”），并且认为孟子秉持《周易》“变通”之道，批驳杨、墨，是为了并存诸家（杨朱乃“高旷绝俗之士”，墨翟以“救世为心”，皆“仁人君子”），通过“变”，实现“通”，相互融合（“善与人同，执两端以用其中”）。我们可以这样说，在过往的解释中，杨、墨之非在于他们的学说内容与儒家相背离，儒家学说为“正统”，则杨、墨学说必为“异端”；而在焦循的解释中，杨、墨之非在于他们排斥异己，绝不包容的态度与品格，而在学说内容上，焦循则并未强调儒家的中心地位，他重视的是各家之间的“变通”融合。

（二）道统

儒家圣人之间有直接或间接的传承关系，这种传承从中唐开始被学者所重视，开始有意识的梳理，最终创制了圣人传承的谱系，这就是所谓的“道统”。虽然在唐宋两代有不同的“道统”说并存，但影响最大的还是韩愈在《原道》中提出的“尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔、孟”相传说。孟子“言必称尧、舜”（《滕文公上》），他曾表示自己私淑孔子（《离娄上》），这些应该都是韩愈建构“道统”的重要文献依据，换言之，《孟子》与中唐之后“道统”说的建构关系密切。焦循在《正义》中也特别重视对这个问题的探讨，他明确了孟子承继孔子的内涵，在“道统”谱系中加入了伏羲、神农和黄帝，并对此作出了解释，而这些，也都是在“通变”说的关照下完成的。

唐宋儒学的一个重要贡献是“发现”孟子，将其列为直接承继孔子的圣人，但是孟子究竟是在什么意义传接孔子？韩愈的回答是“博爱之谓仁，行而宜之之谓义，由是而之焉之谓道……斯吾所谓道也……孔子传之孟轲”，^①也就是孟子继承并实践了孔子的“仁义”学说，这是他能进入圣人谱系的理由。焦循对这个问题的解释却是另辟蹊径。根据记载，公孙丑曾经请孟子比较评价过伯夷、伊尹和孔子三人：

曰：“伯夷、伊尹何如？”曰：“不同道。非其君不事，非其民不使；治则进，乱则退：伯夷也。何事非君，何使非民；治亦进，乱亦进：伊尹也。可以仕则仕，可以止则止，可以久则久，可以速则速：孔子也。皆古圣人也。吾未能有行焉；乃所愿，则学孔子也。”“伯夷、伊尹于孔子，若是班乎？”曰：“否。自有生民以来，未有孔子也。”（《正义》卷六，第215—216页）

孟子大大赞赏了孔子一番，并表示愿意学习孔子，这是孟子承继孔子的直接证据，焦循以此为据，展开诠释：

《易》之道，大中而上下应之，此志帅气之学也。分阴分阳，迭用柔刚，通其变使民不倦，神而化之使民宜之，此“可仕可止，可久可速”之学也。至于通变神化，而集义之功，极于精义，求心之要，妙于先心，此伏羲、神农、黄帝、尧、舜、文王、周公相传之教，孔子备之，而孟

^①马其昶：《韩昌黎文集校注》第一卷，上海：上海古籍出版社，1987年，第18页。

子传之。(《正义》卷六,第219—230页)

“可仕可止,可久可速”的意思是指孔子对于做官,进退无常,完全根据时势和道义来决定,焦循认为这就是“通变神化”之学。^①从《孟子》经文来看,孟子之所以要学习孔子,就是因为孔子“可仕可止,可久可速”,所以孟子是在“通变”这个层面上承继了孔子。因此焦循在疏解《孟子》“唐虞禅,夏后、殷、周继,其义一也”一语时,直接点明“义者,宜也,孟子私淑孔子,全得其通变神化之学。”(《正义》卷十九,第652页)焦循还指出“通变神化”之学发源于伏羲,这当然是为了自圆其说,因为《易传》中记载了伏羲画卦,但是孟子只是“言必称尧、舜”,并未有一语言及伏羲,对于这个矛盾,焦循疏云:

明庶物,察人伦,始于伏羲氏,其时民全不知有人伦之序,同于禽兽,直可谓之昧,不可谓之去。人道既定,庶民虽愚,皆知有人伦矣,故其不仁义也,非昧也,是去之也。舜明之察之,通变神化,使之由仁义行,由即“民可使由之”之由。是时民皆知有仁义,而莫不曰行仁,莫不曰行义,以仁济其不仁,以义济其不义,盖行仁义,正所以去仁义也。由仁义行,则百姓日用而不知,乃正所以存仁义也。此孟子所以不称伏羲氏而称尧舜也。(《正义》卷十六,第568—569页)

“仁义”是人伦既定后的价值观,伏羲处在蒙昧时代,他的民众没有“仁义”观念是正常的。但是正因为伏羲开创了人文,使得处于文明时期的尧舜才能通过“通变神化”之功让民众在仁义之路上不自觉地前行。尧舜是最早运用“通变神化”之学的圣人,但是要建立在伏羲画八卦、定人伦的基础上,这就是孟子只称尧舜,而焦循却要将伏羲列入“道统”的缘由。与韩愈在《原道》中创制的“道统”说相比,其他“道统”说基本是在孟子之后做文章,试图将荀子、扬雄、王通等人纳入圣人谱系,^②焦循却是反其道而行之,在《周易》“通变”观的指导下,他将“道统”的源头前推至伏羲,另立一说,似乎并未引起太多的注意,故特提出讨论。

(三) 性善

人性论是孟子学说的核心,但是如何理解孟子的“性善”说却是一个复杂的问题,焦循在《正义》中利用“通变观”对这个问题作出的解释,与古今学者的一般看法有所背离,其疏“性犹杞柳”章云:

盖人性所以有仁义者,正以其能变通,异乎物之性也。以己之心,通乎人之心,则仁也。知其不宜,变而之乎宜,则义也。仁义由于能变通,人能变通,故性善;物不能变通,故性不善,岂可以草木之性比人之性……杞柳之性,可戕贼之以为桮棬,不可顺之为仁义,何也?无所知也。人有所知,异于草木,且人有所知而能变通,异乎禽兽,故顺其能变者而变通之,即能仁义也。(《正义》卷二十二,第734—735页)

焦循似乎并不把人性看作是一个用来思辨讨论的客观存在,而是一个主体性问题,“性善”是人作为主体,具有了“通变”意识,然后进行抉择的结果。从这个意义上说,孟子的“性善论”并非是一种阐明人类道德生活的超越真理,而只是一种经验理论。也就是说,焦循认为“性善”的本质是“人性向善”,而非“人性本善”。但是一般持“人性向善”说的学者依然承认“人性”与“物性”在根本上是不同的,孟子本人也曾严厉地批评告子:“然则犬之性犹牛之性,牛之性犹人之性与?”(《告子上》)但是焦循却认为“人”“物”之性是相同的,其疏“食色性也”章云:

饮食男女,人之大欲存焉。欲在是,性即在是。人之性如是,物之性亦如是。惟物但知饮食男女,而不能得其宜,此禽兽之性,所以不善也。人知饮食男女,圣人教之,则知有耕凿

^①焦循认为“神化”是“通变”后的效果,“大而化之之谓圣,圣而不可知之之谓神,神化者,通其变而民不知也。”(《正义》卷二十六,第895页)

^②周炽成:《唐宋道统新探》,《哲学研究》2016年第3期。

之宜,嫁娶之宜,此人之性所以无不善也。人性之善,所以异于禽兽者,全在于义。义外非内,是人性中本无义矣。性本无义,将人物之性同。(《正义》卷二十二,第743页)

焦循不仅认为“人”“物”之性同,而且认可告子“义外非内”之说。在《性善解》这篇专题论文中,他也明确表示,“性善之说,儒者每以精深言之,非也。性无他,食色而已。饮食男女,人与物同之。”^①一般而言,注疏不能提出与经文原意明显背离的解释,焦循何以如此“激进”?我们认为这与他所持的“通变”说有关,或者说这是“通变”说逻辑推演的必然要求。焦循认为,人有“知”而物无“知”,有“知”才能“通变”,唯有“通变”才能有“仁义”,才能实现“性善”。他说“以己之心,通乎人之心,则仁也。知其不宜,变而之乎宜,则义也”。那么“通变”不仅是实现仁义的手段,“通变”其实也是仁义的内涵。他说“义外非内,是人性中本无义”,即“通变”对于人性来说是一种外在而高悬的大道,指导着人性从与物性相同的蒙昧中走向“仁义”的善境。所以“通变”不仅是方法,更是焦循人性探讨中真正的本体,而只有预设人性与物性本原相同,才能凸显“通变”的神化之功。对于思想型的诠释者来说,在诠释的过程中,尊重原典与建构解释体系之间经常出现矛盾,而他们的选择往往是体系建构优先,焦循对于《孟子》“性善”说的诠释也不例外,而这种进路也成为汉代以后中国学术创发思想的主要途径。

四、思想体系的建构

《正义》区别于其他清人经疏的超绝之处,在于它不仅对孟学的关键命题做出了精当的新解,更在于这些解释能够融会贯通,形成了既属于《孟子》,更属于焦循的新的思想体系。虽然《正义》所采取的逐句注经的形式,在一定程度上阻碍了思想的贯通,然而仔细梳理,通过以点带面的还原,还是能够彰显“隐藏”其中的思想结构。

如何判断思想是否形成“体系”,似乎难以有一个所有人公认的标准。刘笑敢在讨论中国的哲学诠释学时,曾就判定一个人的思想是否形成哲学体系提出了四个标准:1.思想必须以讨论哲学问题为主;2.有丰富、多侧面的内容;3.多侧面的思想之间有内在的统一性和连贯性;4.思想有相当的特性和创造性。^②这四个标准大致可以成立,用其对照《正义》,我们能更加清晰地认知焦循的思想创发与建构。^③由于本文第三部分已经充分展示了《正义》“以《易》释《孟》”有着丰富的内容,并且这些内容具备很强的创新性,所以我们将讨论的重点放在上述四个标准的第三项,即以“《易》释《孟》”所表现出的丰富内容是否具备内在的统一性和连贯性。

焦循在《正义》中使用“通变”(或“变通”)一词,其词性基本为动词,而一个词只有实现名词化,才能成为概念或范畴,围绕它的思想或哲学讨论才能展开,但这不妨碍焦循在他的思想体系中赋予“通变”以本体的地位。“道”是中国各家思想进行本体论探讨时都接受的概念,焦循在《正义》中对其有如下界定:

“一阴一阳之谓道”,道者,反复变通者也。(《正义》卷十六,第559页)

焦循将“道”这个名词概念的实质界定为“反复变通”,其实已经赋予了“通变”以本体的地位。

“通变”不仅是本体,也是方法,其疏“曾元养曾子”(《离娄上》)云:

^①焦循:《雕菰集》卷九,《焦循诗文集》,刘建臻点校,扬州:广陵书社,2009年,第158页。

^②刘笑敢:《经典诠释与体系建构:中国哲学诠释传统的成熟与特点刍议》,载李明辉编:《儒家经典诠释方法》,台北:喜马拉雅基金会,2003年,第43—44页。

^③刘笑敢用这四个条件来衡量“哲学体系”是否创立,而《正义》所探讨的问题领域并不局限于哲学,只不过很多讨论最后上升到了哲学的层面。是否所有能够称为“思想”的理念都是“哲学”的,仍然是一个有争议的问题,所以在文章中我们指称焦循建立的是“思想体系”,而并不称之为“哲学体系”。

孟子深于《易》，悉于圣人通变神化之道……盖不独平天下宜如是也。人伦日用，均宜如是……如父之教子，宜以正矣；有时而“势不行”，则宜变通，使“易子而教”。（《正义》卷十五，第525页）

父亲以“正”教养子女是经常法则，但是随着情势的不同则需要变通，“易子而教”虽然与经常法则背离，属于“权”的范畴，但是“权者，变而通之之谓也，变而通之，所谓反复其道也”（《正义》卷十五，第522页），依然没有离开“道”的笼罩。从平天下到人伦日用，“通变”的方法是普适的。焦循对于“通变”作为本体的特征并未有过多的讨论，他重视的是“通变”作为“用”的面向，所以在疏解“徒法不能以自行”（《离娄上》）时强调“非法，无以为通变神化之用也”。（《正义》卷十四，第484页）

但是任何“通变”都不是奋其私智的结果，需要历史的运用，在历史传承中实现，也就是要有所谓的“因”：

孟子之学，在习先圣之道，行先王之道；习先圣之道，行先王之道，必诵其诗，读其书，博学而详说之，所谓因也。仰观于天，俯察于地，近取诸身，远观于物，伏羲所因也。神农则因于伏羲，黄帝、尧、舜则因于神农，惟其因，乃有所变通。（《正义》卷十四，第474页）

这是就圣王创造历史而言，要有所“因”，而个人的修习也应如此，其疏“深造自得”（《离娄下》）云：

博学而不深造，则不能精；深造而不以道，则不能变；精且变，乃能自得；自得，乃能不疾而速，不行而至，为至神也。非博学，无以为深造之本；非深造，无以为以道之路；非以道，无以为自得之要；非自得，无以为致用之权。（《正义》卷十六，第559页）

“致用之权”就是指在人伦日用中践行“通变”，这需要博学有所“因”作为基础。焦循特别重视博学，认为这是能够“通变”的根本，圣人也不例外：

孔、孟所以重博学者，即尧舜变通神化之本也。人情变动，不可以意测，必博学于古，乃能不拘一端。彼徒执一理，以为可以胜天下，吾见其乱矣。（《正义》卷十六，第561页）

焦循在《正义》中数次批评明人学问空疏，因此他对于“通变”必有所“因”的强调，有清学反动明学的时代色彩。同时从认识论的层面来看，我们依靠经验来认识世界，唯有博学有因才能尽可能地扩充经验，不被自己狭隘蒙蔽，进而更好地进行“通变”。

除了有“因”、能“用”，“通变”还要有“规矩”，其疏“不以规矩，不能成方圆”（《离娄上》）云：

圣人既竭目力，仍必继之以规矩准绳。规矩准绳，但准目力，先王所制而用也，虽圣人不能不继述之。惟其继述规矩准绳，而目力所竭，乃能不穷其用；倘舍去规矩准绳，但准目力，方圆平直必不能以臆成之，而其用穷矣。不可胜用犹云用之不穷。圣人原非全恃规矩准绳而不竭目力，然其通变神化，在耳目心思，而必继述规矩准绳，而耳目心思所竭乃能通变神化，运用不穷也。（《正义》卷十四，第485页）

焦循并没有明确“规矩准绳”的内涵，但结合《孟子》本章的上下文来看，此“规矩准绳”无疑是指在先王之道指导下建立起来的伦理原则和礼法制度。“通变”作为处理个人与外部世界关系以及自我修习的一种原则与方法，有其适用的范围，就是不能突破先王之道确立起来的“规矩准绳”。

综上所述，在《正义》中，焦循确立了“通变”的本体地位，同时通过有“因”、能“用”以及“规矩”三个维度，交互编织，构建起“通变”观解说下的孟子学体系。如果按诸《孟子》原典，这个体系难免罅隙，但是注疏学的生命力就从这些罅隙处蓬勃而生。

五、经典互证

《正义》以《周易》诠解《孟子》，不仅给予孟学的关键命题以新的解释，构建起新的孟子学，它的

实践还是经学注疏学史一种特殊诠释方法的代表,这种方法我们称之为“经典互证”。“经典”,自然是指汉代确立的“五经”,以及至宋代衍生完成的“十三经”。所谓“互证”,并不是指在特定的两部经典之间一定要进行双向解释——比如在《正义》中,焦循以《周易》诠释《孟子》是单向的——而是指在整个经典系统内部,任何一部经典从理论上都可以用来诠释另一部经典,在全部经典之间形成可以相互解释、证明的循环。这种现象在经学注疏史上并不罕见,西汉经学确立之时,这种现象已经存在,《汉书·眭两夏侯京翼李传》载:

(夏侯建)又从《五经》诸儒问与《尚书》相出入者,牵引以次章句,具文饰说。^①

由于文献阙如,我们无法一睹夏侯建《尚书》章句学的原貌,但是他采择其他经典中“与《尚书》相出入者”,来构建他的学说,无疑是运用“经典互证”法较早的例子。古人运用这种方法是自觉的,但是对于这种方法得以成立的前提、运用的原则以及该方法的效果与意义,都缺乏主动的探究,只有一些笼统的认识,比如王安石作《诗义》时就多“以《礼》解《诗》”,原因是他认为“《诗》《礼》足以相解,以其理同故也。”^②这样的认识无疑需要扩展和深化,我们在此以《正义》为例,尝试对上述问题作出初步的回应。

经典互证方法得以成立的前提,应该是基于如下的认知,即各种经典原本就是一个整体,共同承载了上古遗留下来的大道。《汉书·楚元王传》载刘歆云:

昔唐虞既衰,而三代迭兴,圣帝明王,累起相袭,其道甚著。周室既微而礼乐不正,道之难全也如此。是故孔子忧道之不行,历国应聘。自卫反鲁,然后乐正,《雅》《颂》乃得其所;

修《易》,序《书》,制作《春秋》,以纪帝王之道。^③

周室衰微导致大道破碎,孔子重整“五经”的目的就是为了恢复大道之“全”,“五经”本是整体的涵义不言而喻。《论语》《孟子》等后起经典,是大道的衍生,与“五经”在本质上并无不同,赵岐说《论语》是“五经之鎡鍓,六艺之喉衿”,(《正义》卷一,第14页)焦循在《正义》中也一再强调孟子是从伏羲到孔子的道统的继承者,所以《论语》《孟子》等后起经典加入互证的体系,并无学理上的障碍。经典虽同为整体中的部分,但各自承担的使命不同,《史记·太史公自序》司马迁转述董仲舒之语云:

《易》著天地阴阳四时五行;《礼》经纪人伦;《书》记先王之事;《诗》记山川溪谷禽兽草木

木牝牡雌雄;《乐》乐所以立;《春秋》辩是非。^④

如果把全部经典看作是一个整体结构,每部经典承担着不同使命就说明它们在这个结构中有着不同的地位和作用,是有机地结合在一起的。经典互证,也就是有机部分之间的转相发明更足以揭示整体——也就是大道——的特征。

经典互证,从根本上说,是用一部经典特有的思想或哲学去理解另外一部经典,就如同在《正义》中,焦循用《周易》的“通变”思想去诠释《孟子》。但是如何保证这种理解不是望文生义甚至是兴到乱说?或者说如何保证阐释的客观性?我们认为主要的原则是要实现阐释的意义(significance)与被阐释经典的文本意义(meaning)之间的融通。以《正义》为例,这种融通有两种途径,其一是被阐释经典的文本意义(meaning)自然呈现出与阐释意义的(significance)相同或相似。比如《离娄下》孟子评价商汤:

汤执中,立贤无方。(《正义》卷十六,第569页)

“无方”就是无常,通变无定之意,这说明焦循所持的“通变观”在《孟子》文本中是有根据的。其二是

①《汉书》,第3159页。

②王安石:《答吴子经书》,《王文公文集》卷七,上海:上海人民出版社,1974年,第88页。

③《汉书》,第1968页。

④司马迁:《史记》卷一百三十,北京:中华书局,2013年,第3975页。

被诠释经典不自然呈现出这种融通,需要诠释者进行阐释,比如同章孟子评价周公:

周公思兼三王,以施四事,其有不合者,仰而思之,夜以继日,幸而得之,坐以待旦。

周公通过苦思终于获得承继三王的要旨,但是“思”与“得”中间的曲折,孟子并未明言。焦循疏云:

细审此章之指,云“兼三王”,明三王不相沿袭可知也。云“其有不合,仰而思之”,则所以通变神化可知也。(《正义》卷十六,第571页)

通过阐释,我们知道周公之所以能够承继三王,还是紧扣“通变神化”。这样的理解置于《孟子》文本之中,并不违背其文本意义(meaning),是正当而成功的。这种阐释可以说是第一层级的阐释,作用是消解阐释者的思想与文本之间的鸿沟,只有实现了这样的融通,真正的思想创造才能展开。

最后略谈一下经典互证方法的作用与意义。从汉代确立“五经”开始,儒家的文献体系基本确立,但是儒家的思想一直在发展,主要的创发形式是经典注疏。注疏如果只是单纯的文本考证和经义训诂,显然不能取得哲学的突破,有时过分关注字义、句义的训释反而会阻碍思想的发展。庞大的经典注疏中一定存在着丰富的创造意义的手段,比如我们熟知的,宋代理学家在注释《四书》时曾援禅宗思想入儒家。焦循以《周易》解释《孟子》,则代表了另一种方法,即在儒家经书内部互相印证,这种方法表面上看来是从文献体系层面维护了儒家的保守性,事实上却展现了一种创造性,即在保证经学文献体系不变的情况下,通过内部整合,丰富或者说复杂了经典的意义结构。即便从价值的角度来说这种新创依然是保守的,比如《正义》的诠释并未从根本上挑战汉代以来儒家的基本价值观,但是论证此价值的哲学思维却获得了新的发展。

(责任编辑:邓晓东)

Jiao Xun's Interpretation of *The Mencius* through *Book of Changes*: Focusing on His Practice and Method

YANG Si-xian

Abstract: Jiao Xun firmly believed that *Book of Changes* was superior to *The Mencius* both philosophically and historically. His book *Mengzi zhengyi* 孟子正义 (literally *Mencius: A Correct Interpretation*) gave a new interpretation of such key Mencius notions as *bi yiduan* 辟异端 (avoidance of false theories), *daotong* 道统 (the orthodoxy), and *xingshan* 性善 (original goodness of human nature). On this basis, he started a new type of studies on Mencius through the angles of “having causes”, “being applicable” and “abiding by the orthodox norms”. Jiao's interpretation of *The Mencius* is a typical example of the common practice of understanding one Confucian classic by referring to others in traditional Chinese classical studies. Through internal adjustment and integration under the condition of keeping intact the system of the ancient Chinese classics, this method has enriched the meaning structure of those classics and enhanced the Confucian philosophy.

Key words: interpreting *The Mencius* through *Book of Changes*; change; understanding one Confucian classic through referring to the other